Humanismo islámico

¿Una alternativa para pensar la teología islámica hoy?

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ[1]
Junta Islámica de España

FORO DE PENSAMIENTO ISLÁMICO
IBN MASARRA

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

1

Uno de los grandes retos del islam, como dīn y, también, como modelo civilizacional, en la actualidad es volver al humanismo. En los dos últimos siglos ha habido un movimiento global que ha llevado a la humanidad a una difícil encrucijada: individualismo, materialismo y nihilismo son tres de sus productos. La Creación de Allāh, el Altísimo, ha sido reducida a cantidad explotable y el mundo enfrenta una crisis medioambiental que está íntimamente ligada a la crisis espiritual que soportamos. El ser humano ha olvidado su rol como califa, vicerregente, de Allāh para convertirse en un nuevo Faraón que cree tener poder, pero que, en realidad, nada tiene. El olvido del humanismo, junto a la ética (akhlaq) y a los valores morales, es una realidad que, posiblemente, paguemos muy caro en las próximas décadas.

El pensamiento de la Modernidad y, posteriormente, el posmoderno, desde su constructivismo y cinismo social, ha conseguido ocultar al pensamiento metafísico que, cimentándose en los trascendentales, construye la experiencia espiritual: Bien, Belleza y Verdad. Tres trascendentales

[1]Antonio de Diego González (1986). Es vicepresidente e *imam-khatib* de Junta Islámica de España y profesor de Filosofía en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Doctor en Filosofía (Universidad de Sevilla, 2016). Dirige la Fundación Las Fuentes y el Foro de pensamiento islámico Ibn Masarra en Córdoba. Es autor de medio centenar de publicaciones sobre historia y pensamiento islámico entre las que destacan los libros *Sufismo Negro* (2019) y *Populismo Islámico* (2020).

que la mayor parte de las tradiciones espirituales identificaban con atributos de lo divino.

Ha habido ideologías, en estos últimos años, que han pretendido eliminar el pensamiento metafísico y simbólico —imaginal que diría Henry Corbin[2]— en pos de un progreso anhelado, con ideologías totalmente mesiánicas y con el proyecto de alcanzar el fin de la historia costase lo que costase, de alcanzar un paraíso en la tierra por encima del ser humano. Un fin de la historia que significaría el aparente triunfo del ser humano sobre lo metafísico, el triunfo de la razón frente al mal y a la sinrazón, pero la historia nos acabaría mostrando que ambos proyectos carecían de ética y empatía hacia la diversidad, carecían de espiritualidad para lograr un objetivo que está, sin duda, más allá del mundanal mundo (dunya).

Ambas, tan opuestas e iguales, eran ideologías tecnificadas, proyectadas para convertir en máquina a la naturaleza y a las personas. Un pensamiento que convertía a la naturaleza física, que dejaba de ser símbolo y metáfora, en un simple engranaje totalmente dominable. Si éramos capaces de dominar y doblegar la naturaleza ¿cómo no hacer lo mismo con el ser humano? Tan solo hubo que aplicar pura ideología y así con todo, el resultado ha sido el triunfo del populismo[3]. El pensamiento posmoderno minusvalora el rol del ser humano, su ética y, sobre todo, su espiritualidad. Al pensamiento posmoderno le sobra la persona, en tanto evolución moral y espiritual del ser humano, y le incomoda el humanismo.

La crisis del humanismo, a escala global, va unida, igualmente, a la falta de empatía moral hacia «el otro» y a un cuestionamiento de la dimensión sagrada de la vida del ser humano en tanto «existente trascendental». El pensamiento moderno redujo a antropocentrismo la experiencia profunda de la vivencia en la creación, mientras que el pensamiento posmoderno simplificó a simple «existencia finita y cuantitativa» lo que el humanismo tradicional y el personalismo considera una «realidad ontológica profunda», es decir, una realidad, un peso metafísico fundamental en la Creación (khalq). Sin embargo, así es como se expresa este asunto en el Corán:

> Y cuando dice tu Señor les dijo a sus ángeles: «Voy a poner en la tierra un califa». A lo que respondieron ellos: «Pondrás a uno que la corromperá y verterá sangre mientras que nosotros te exaltamos con loas y te santificamos». Dijo él: «Ciertamente yo conozco lo que vosotros no sabéis». (Corán, 2: 222)

Esta aleya, además, expone la naturaleza insondable (quddūsiyya) de la decisión de Allāh, el Altísimo para con el ser humano: el ser humano por encima de sus errores está situado por Él, que exaltados sean Sus nombres. Es por eso, que el ser humano trasciende de lo biológico —como explicaría Emmanuel Mounier en su famoso trabajo sobre la filosofía personalista[4]— para llegar a sobrepasarse y convertirse en «persona», a través de un acto evolutivo voluntario y consciente, para, posteriormente, intentar comunicarlo a través del amor.

Un amor (ḥubb) que el islam contempla como la semilla, con toda su potencialidad, que puede hacer reverdecer el corazón cuerdo (lubb), que puede llegar a ser la vía de la comunicación y la conexión con los otros. O al menos así se ha planteado a lo largo de los siglos en la tradición islámica. Pues ese tipo de amor, el ḥubb, es constructivo y plantea la posibilidad de empatizar a través del ritmo cósmico

[2] Véase su magna obra *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (1958), en la que se aproxima al místico murciano con una brillante hermenéutica del símbolo y una fascinante geografía mística donde se encuentran lo sensible y lo inteligible.
[3] Véase De Diego González, *Populismo Islámico* (2020).
[4] Mounier, *Le Personalisme*, p. 85.

(āqlab, que comparte raíz con corazón: qalb) que Allāh, el Altísimo, marca en Su creación.

Y no debería sorprendernos que sea el ser humano el sujeto que percibe y, a la vez, la medida de toda esta experiencia. El califa de Allāh es la persona, ya devenida en su propia conciencia, en la conciencia de la infinitud de Allāh (taqwa). Pues sabe —como nos cuenta Ibn ʻArabi en una reflexión sobre los orígenes y la creación del cuerpo humano— que su califato está en la tierra, pero no ni en los cielos ni en el Jardín que habrá de llegar[5].

En el dīn del islam la decadencia del humanismo, además, se ha producido junto a todo esto una degradación de la producción teológica e intelectual. Se trata de una suerte de materialismo doctrinal y un falso literalismo que esconde, tras de sí, una propuesta esencialista e ideológica muy propia de la Modernidad. Los dos últimos siglos —salvo luminosas excepciones en las periferias del mundo árabe— han ofrecido visiones miopes y empobrecidas de lo que podía ofrecer el islam. El rito, con toda su complejidad simbólica, era reducido a simple praxis cotidiana, mientras que lo intelectual quedaba subyugado por lo político y lo ideológico. El ser humano, como centro de la experiencia espiritual islámica, ha sido suplantado por una visión interesada de la comunidad dirigida hacia un fin populista y otorgando una sensación aparente de seguridad ante el reto del viaje espiritual (sayr).

El islam, para cientos de miles personas en el mundo, ya no es un proceso individual de reconocer (taʻrif) los signos de la Realidad (ḥaqīqa), sino un subyugarse ante un poder mundano que dice tener una interpretación de lo que realidad es lo divino (ilahiya). Un proceso en el que la razón (ʻaql) deja de ser útil para pensar el dīn desde los deseos (aḥwān) y el sentimentalismo, tan propio de la imitación ciega (taqlīd), convirtiéndose en herramientas de control social. Y, si miramos la Sunna, la ética social del Profeta ﷺ estaba tan alejado de eso, pues en su vida política nunca usó este tipo de estrategias. Curiosamente, el islam, desde su nacimiento, se presentó como una realidad holística que no pretendía imponerse a la fuerza, sino que los creyentes la reconocieran (taʻrif) como la fitra, la naturaleza primordial, dándose cuenta, paradójicamente, de su finitud material y de su infinitud metafísica.

Sin embargo, también en el dīn del islam, el humanismo ha sido sustituido por ideología. Una ideología hace creer a las personas que trata de justicia o de dimensión social, pero esta carece de empatía y se basa en sus propios intereses comunitaristas y nacionalistas. En ella el ser humano como persona da igual cuando se convierte en un valor, en un número y lo mismo con la naturaleza. Esto ha causado un daño considerable en el mundo islámico.

Sin embargo, la teología islámica ortodoxa ha sido incapaz de reaccionar a esta realidad y, en los últimos cincuenta años, apenas hay desarrollos teológicos que puedan responder a la decadencia del humanismo y sus derivados: problemas medioambientales, desafíos bioéticos, éticas de convivencia, etc. Parece como si el islam hubiera quedado anquilosado en la experiencia escolástica y museística de la palabra, ya pocos comprenden que tanto el Corán como la Sunna son realidades para vivirlas con plenitud y más allá de ideologías y política mundana. Son caminos para construirse y construir.

¿Acaso podría ser el humanismo un camino para que los musulmanes de hoy puedan reencontrar y reconocer la dimensión espiritual y social del islam? Esto es algo que me propongo a discutir en estas páginas, que el lector tiene entre manos, en tres puntos diferentes: la persona, lo social y el mundo vivido, tres puntos básicos para una gran revolución espiritual.

[5] Ibn ʻArabi, Futuḥāt, Vol. 1, p. 374.

2

La persona (shajṣun) es el centro de la experiencia espiritual en el islam. Es cierto que Allāh es el centro de la Realidad (ḥaqīqa), pero es la persona la que experimenta y a quién le fue descendida la revelación. Ya no es el ser humano biológico, sino un existente que ha devenido consciente de la Realidad de lo sagrado (mutaqwin). A la vez, él se enfrenta con los símbolos con los que se manifiesta lo sagrado y, además, se beneficia de ello de forma inmediata o bajo una promesa de salvación. El modelo absoluto de persona es el profeta Muhammad ﷺ, que la tradición identifica con al-insān al-kāmil (el hombre perfecto), es quien, incluso, había incorporeizado la propia revelación descendida (tanzil). Y ante ese don de lo sagrado, lo transmitió a la humanidad como una nueva (bashira). El ser humano cuando se torna persona, como le ocurrió al Mensajero ﷺ, tiene necesidad de aniquilar su ego (nafs) y dar a través del amor (ḥubb) construyendo tanto en la intimidad como en lo social. Por eso, esta experiencia nunca es egoísta porque este sujeto es anulado por Allāh, el Altísimo, solo busca reproducir el don dado a través de la raḥma (matricialidad potencial) a semejanza de lo divino. Una raḥma que se proyecta en el futuro que entra en tensión con el eterno presente de Allāh, que exaltados sean todos Sus nombres.

Omid Safi en su antología *Radical Love* (2018) planteaba como todo este planteamiento no era ajeno a la tradición islámica, pues se había desarrollado en el Sufismo (taṣawuff), la cual con nombres como el persa Rumi o el andalusí Ibn ‘Arabi, entre otros, se habían percatado de todo esto y lo habían desarrollado doctrinalmente y, más íntimamente, como senda de viaje. Una senda de viaje que esos mismos autores, en especial el andalusí Ibn ‘Arabi, tenía que complementarse con la protección jurídica que el islam ofrecía tanto a la persona como a la sociedad: la sharía[6]. Khaled Abou El Fadl, por su parte, señala que parte que la Modernidad influyó de forma muy negativa en la estructura epistemológica islámica y generó una lectura puritana y normativa frente a una teología donde primaban los antiguos trascendentales, especialmente la belleza.

Las tendencias literalistas y esencialistas, en especial el salafismo y el wahabismo, institucionalizaron una moral de la prohibición y una política de la fealdad institucionalizada enmascarada en la virtud y la austeridad[7]. Esta situación fue suficiente para desplazar a la persona como sujeto de la experiencia islámica, limitando, obviamente, la posibilidad de desarrollar un humanismo islámico.

En ese momento, el creyente dejó de ser un activo, un punto central, para convertirse en la diana de las críticas, en el culpable de todo mal. Las teologías salafistas presentaban al ser humano como un ser desviado, caído, alejado de lo que «debería ser un musulmán» viviendo —según su opinión— en un mundo corrupto. La naturaleza de la persona, para los salafistas, no es la de una potencialidad creadora sino de una potencialidad corruptora que debe atajarse volviendo a un tiempo pasado, a un paraíso perdido. De esa forma, el creyente no goza en un tiempo presente, sino que vive en una eterna nostalgia. Normalmente estas propuestas teológicas van unidas con una visión comunitarista de lo político, es decir, una experiencia nacionalista que reduce la empatía ante el mundo global. Por eso, en esta forma de vivir el islam el creyente se queda a medias de conseguir una plenitud y, sobre todo, de llegar a una realización espiritual. El creyente suele estar muy lastrado por una mirada moral puritana y el miedo a actuar libremente se apodera de él. De ahí que esta

[6] Ibn ‘Arabi, Futuḥāt, Vol. 8, pp. 160-171
[7] Abou El-Fadl, *Reasoning with God*, pp. 271-276.

propuesta, basada en la anterior orientación teológica, haya sido un terreno fértil para un tipo de ideología —como explica Khaled Abou El Fadl— que pretende redimir con violencia, ya sea simbólica o física, los pecados de «los otros». Esta surge de la frustración ante un mundo que le provoca una nostalgia enfermiza de lo que moralmente debiera ser y al no poder cambiarlo tiene que realizar un acto catártico: la ejecución o la bomba[8]. Es la anulación del «otro», de la persona que debe recorrer su propio camino y equivocarse para volver a levantarse. La ausencia de empatía y de raḥma hacia el otro es un signo que la persona y su dignidad, en tanto creado por Allāh, no le importa nada.

Volver a una teología islámica de la persona (shajṣun) significa volver a valorar al ser humano no como un «ser corrupto» sino como un «ser con potencial creador», tal y como se planteaba en la aleya del Corán citada en el epígrafe anterior. No es tan solo un existir pasivo, sino un «ser-hacia-Allāh». El ser humano tiene limitaciones, fallos, pero Allāh, el Altísimo, guarda para Sí algo que no sabemos que es. Eso es parte del misterio, tan necesario en un planteamiento teológico. Dice el Corán: «Nosotros creamos al ser humano moldeándolo de la más bella manera y luego hicimos en él lo más bajo de lo bajo (Corán 95: 4-5)». Pero, por otra parte, el ser humano puede reflejar y potenciar esa raḥma que Allāh, el Altísimo, tiene para la creación y, a la vez, poder traducirlo a otros. Ese es el modelo muḥammadiano que propone el islam, que el recuerdo (tadhkira) de Allāh construyan las acciones en tanto el ser humano reconozca que no es solo él, sino que es parte de una creación. Por eso, la ética (akhlaq) es innata al ser humano y no acaba en la normatividad, sino que se proyecto como un acto de creación (khalq). Así, el ser humano es sagrado en tanto deviene de una creación divina, de ahí que sus acciones (‘amal) sean tan importantes y su intención (nīya) también.

Y es que la persona (shajṣun), desde la experiencia islámica, no puede construirse sin espiritualidad ni sin ética (akhlaq). Necesita de ambas para lograr su completitud, ambas son las dos partes de la shahada: la presencia divina y la praxis humana. De la misma manera que la espiritualidad, al menos en el islam, no es tan solo mística, sino que implica una ritualidad (‘ibāda) que es recuerdo de Allāh (dhikr). Estas prácticas son las que forman el camino de transformación, el cambio de conciencia hacia la Creación (khalq) a través de praxis ritual como la azalá o el ayuno con una clara vocación de purificación personal. Tras esto, el sujeto empieza a transitar para transformarse en persona con una ‘ibāda muy particular: el azaque que es en sí es un profundo acto de purificación de los bienes personales y justicia social lo que lleva al sujeto a vivir el akhlaq (la ética). Y aquí es donde espiritualidad y ética se encuentran en la Sunna, la segunda parte de la shahada desde la libertad que le da a un creyente la completa entrega (tawakkul) a Allāh, el Altísimo.

De poco sirve que conozcamos y seamos doctos con los textos antiguos si después somos incapaces de interiorizarlos, de hacer —como explica a lo largo de su obra Henry Corbin[9]— ta‘wīl, la exégesis hermenéutica con nuestro corazón (qalb), interiorizar y transformarnos con la palabra sagrada del Corán.

Por eso, se deja a un lado tanto el materialismo y como el individualismo cuando nos acercamos a la persona desde la persona, pues no se puede cuantificar a esa persona ni a su experiencia. Cada persona es única, excepcional y debe construirse así misma. Una vez comience ese camino deberá aplicar esas vivencias, más que conocimientos, a la sociedad. La comunidad de creyentes (jama‘at) solamente será

[8] Abou El-Fadl, *Reasoning with God*, pp. 268-269.
[9] Corbin, *L'imagination créatrice*, 1958.

posible si se ha producido esa transformación, de lo contrario será otro tipo de comunidad política, pero no una comunidad de creyentes. Pues exige una profunda responsabilidad para con el otro que aún no pudiendo conocerlo del todo —parafraseando al filósofo judío Emmanuel Levinas— tengo que servirle.

Pero no se trata de una servidumbre de reconocimiento (ʻubudiyya), sino la que es hecha desde el amor (maḥabba) y desde la plena empatía. Esto no es solo una experiencia para los creyentes, sino que es universal. Así nos menciona el asunto el tan generoso Corán:

> Ciertamente aquellos que están pacificados y son creyentes, obedientes y sinceros, pacientes, humildes, generosos, que ayunan y son pudorosos, que tanto recuerdan a Allāh, ya sean hombres o mujeres, les guarda Allāh el olvido de sus faltas y una excelsa recompensa. (Corán, 33: 35)

Este fragmento coránico habla de los pacificados (muslimīn) y los creyentes (muʻminin) en tanto personas que han devenido y « les guarda Allāh el olvido de sus faltas y una recompensa excelsa», una realidad que podemos comprender como profunda plenitud, más allá de lo material. Más allá de las culturas, de las morales impuestas y de las lecturas ideológicas interesadas.

La persona (shajṣun), tan llena de taqwa, toma su califato para con la Creación (khalq). Y es desde ahí donde intenta hacer recordar, siendo un siervo (ʻabd), a esa Creación el mandato de Allāh, el Altísimo, a sayyidina Adam (as) y de el Mensajero ﷺ, enfrentándose a mil hostilidades, pero con la certeza de que cumple Su orden. Es imposible que la comunidad y lo social funcionen si ese ser humano no reconoce a sus hermanos como personas con la capacidad de asumir el mandato y, a la vez, una autonomía moral desafiante que los lleva a transitar por el recto sendero (ṣirāt al-mustaqīm). Asumir esto, asumir a la persona hace que la vida no sea ni absurda ni vacía, sino sagrada y envuelta de una misión única que ha escrito Allāh, el Altísimo, para todos nosotros.

3

Por mucho que perfeccionemos el trabajo interior, que nos entreguemos a la purificación (tazkiyya) de nuestro ego (nafs) e incluso, establecidos ya como persona (shajṣun), contemplemos a los otros como tal sin la comunidad (jamaʻat), sin lo social no somos nada. Sin esta comunidad el humanismo islámico sería inexistente. El islam es un dīn social, la Sunna nos lo enfatiza y el Corán lo confirma. No es un grupo al uso, sino que la comunidad exige unos procesos de empatía y fraternidad más profundos, pues no se trata de política sino de alineación de intenciones.

La comunidad que se desprende de la Sunna del Mensajero ﷺ supone un reto en estos tiempos donde el individualismo y la falta de solidaridad gana espacio. Sin embargo, el islam propone un espacio social donde vivir y rechaza, de lleno, la ascesis, el celibato, el monacato y otros «excesos negativos». No son opciones dentro de la Sunna del Profeta ﷺ, no son viables para tener una vida social plena. No se trata de negar la vida de la persona (shajṣun), una vez que ha llegado a serla, sino de compartirla con otros, no se trata de, por ejemplo, restringir la sexualidad o la vida afectiva, al contrario, se trata de alinearla hacia la Creación (khalq). Así explica el imām al-Kasānī, un importante jurista ḥanafī, que ambos conyugues tienen derecho mutuo —basado en la Sunna— al disfrute sexual salvo las excepciones previstas en la sharía[10]. Y es que la vida conyugal o familiar es el primer peldaño de la esfera social, de la dimensión humana de la vida. Y así con todos los aspectos de la vida social, pues el creyente sincero comprende que lo social

[10] Al- Kasānī, Badā'i al-Sanā'i, 2:331.

coparticipa con su esfera personal —si bien no la invade— y, en la mayoría de los casos la mejora. Esta es otra de las razones por la que el dīn del islam es eminentemente humanista, porque lo social se convierte en un espacio preferente para el desarrollo personal. El creyente, mientras que en la intimidad se perfecciona como persona, socializa, comparte, construye y mejora sus relaciones en el espacio público.

La justicia (ʻadl) es el valor clave para comprender todo esto, pero, igualmente, lo es la humildad (khushu'). Sin ambas la experiencia social de la persona queda baldía. Y a la vez tenemos que intentar reflejar la divina raḥma, la cual consigue hacer reverdecer esa baldía vivencia. Porque la raḥma supone la matricialidad potencial para que esas acciones sean benditas aún nos parezcan lejanas de lo que entendemos por espiritualidad. De ahí que la ʻibāda social como el azaque o el ḥajj sea tan purificadora como la personal: la azalá o el ayuno. La ʻibāda social purifica y nos mejora proyectando la raḥma en el espacio público. Lo social, lo público, se adapta al ser humano con la ʻibāda y logra que esa la raḥma sea, finalmente, compartido en la convivencia. La sharía se presenta como esa vía por donde transitar, el método para convivir con la diversidad que el Altísimo nos ha dado.

Por eso, el espacio social es un lugar donde convivir. Se vive juntos, se piensa juntos y se construye juntos. No podemos huir de ahí. Por eso una buena aproximación es el humanismo que invita a vivir la plenitud, a experimentar la totalidad y a comprender que frente a nosotros hay personas con la misma hondura que nosotros. No son solo números indeterminados, sino seres con potencialidad, con espíritu y con capacidad transformadora. Es más que un espacio moral, es un auténtico espacio vital donde ser libre con Allāh, el Altísimo, entregado a Él.

La convivencia, como la que practicaron nuestros ancestros andalusíes, parte de la comprensión del otro, de la aceptación de su alteridad y del respeto a lo que Él ha dictado. Pero ¿cómo hacer eso en un mundo con una enorme carencia de espiritualidad?

La espiritualidad sincera es el nexo entre la persona y lo social en tanto actúa de traductora simbólica. Es ella la que nos permite que, como personas (shajṣunin) y creyentes (muʻminin) plenos, una vez purificados y orientados hacia la ʻibāda, podamos compartir estas experiencias para y con otros. Esta es experiencia es lo que podríamos denominar humanismo islámico, en tanto nos permite ir más allá de nosotros para comprender que lo sagrado, la revelación y el símbolo no puede tan solo permanecer en nosotros, sino que es un patrimonio compartido. Y, a la vez, es un mecanismo ante la tiranía de la sinrazón y el reino del taqlīd, de la imitación ciega, que tanto gusta en este mundo postmoderno. Es la espiritualidad la que inviste a la tradición para que se convierta en referencia necesaria, es la maʻrifa (el reconocimiento, el conocimiento profundo) la que permite volver a mirar y reconocer la multiplicidad de lo humano y su convergencia en la experiencia del tawḥīd (unicidad) que reconocen los creyentes en el dīn del islam.

La experiencia profética, la Sunna, integró, como pocas, además de esas experiencias espirituales, la vivencia de la interculturalidad y la diversidad. El islam, en sus inicios y en sus desarrollos clásicos, jamás fue nacionalista ni comunitarista, no es una experiencia espiritual que parte de un pacto sino de la transmisión de un mensaje universal y simbólico para toda la humanidad. Es decir, no nos vale decir que solo nosotros somos los elegidos, sino que trabajamos porque esa salvación —en el mundo mundano por la Sunna y en el que ha de venir por las acciones— puedan intuirla cada persona de la tierra a través de nuestro akhlaq (ética) y nuestro adāb (cortesía). Por eso, el plano social es imprescindible en tanto se constituye el espacio donde la espiritualidad toma espacio real,

lo místico deja de ser elevado y se hace concreto para ser el presente de Allāh en la tierra[11]. De nada sirve ser místico, si después el corazón no estalla ante la injusticia hacia los demás y hacia la Creación (khalq) con la que Allāh, el Altísimo, nos ha bendecido.

Por eso el ser humano y su proyección social deben abordar el mundo vivido como algo sagrado, como un reflejo de lo sagrado, de la quddusiyya (insondabilidad) del mandato de Allāh, el Altísimo. Nuestro compromiso, nuestras acciones, nuestras decisiones solo nos benefician y perjudican a nosotros mismos, como dice el Corán:

> Y nadie cargará con la carga de otro, mas si alguien estuviera sobrecargado no se le ayudará, aunque sea familia. Tan solo adviérteles a los que son humildes ante su Señor en secreto y establecen su azalá. Quienquiera que se purifique, se purifica en beneficio propio. Y es hacia Allāh el destino final. (Corán, 35: 18)

Al profeta Muhammad ﷺ se le encargó tan solo advertir a los que se dejaran y se le dijo explícitamente, como confirma la aleya anterior, que en el islam nadie puede interceder ni cargar con lo que otros hicieron. Es un auténtico humanismo: la responsabilidad es de uno mismo, pero el impacto y el legado es de todos en este mundo mundano, en este mundo vivido.

4

El mundo vivido es nuestra responsabilidad, no puede haber un auténtico humanismo que no tenga una mirada sincera y profunda sobre nuestra realidad. Una vez asumimos nuestro trabajo personal y su correlato social, después de volver a pensar el concepto de comunidad y comprender que sin convivencia no hay vía hacia Allāh, llega el momento de afrontar el mundo vivido. Un mundo formado por química y física, por animales y plantas, por una realidad visible tan fuerte que nos envuelve, nos protege y nos amenaza, una realidad ante la que nos asombramos. Pues si había diversidad en la sociedad, el ser humano se sorprende de la diversidad en la naturaleza:

> Él es quien hizo descender el agua del cielo: de ella bebéis y con ella emerge el pasto para vuestro ganado, con ella crecen el grano, los olivos, las palmeras, las viñas y todos los frutos. Un Signo es, ciertamente, para la gente que medita. Rige la noche y el día, el sol y la luna, y las estrellas para vuestro beneficio. Un Signo es, ciertamente, para la gente que medita. Y para vosotros multiplicó en la tierra muchos colores. Un Signo es, ciertamente, para la gente que acepta la admonición. (Corán, 16: 10-13).

Bellísima multiplicidad para saber de Su grandeza, para dejarnos arrastrar por Sus designios, para comprender que sin este mundo no podríamos existir. El humanismo para con el mundo vivido supone reconocer esa multiplicidad como necesaria para el ser humano y reconocer la grandeza que posee gracias a Su mandato. Es un ejercicio aparentemente simple, pero que esconde una gran muestra de humildad. En el islam el humanismo significa, precisamente, admitir que no somos centro del Universo, pero, en cambio, que somos una realidad primordial y los responsables de la Creación. La responsabilidad pesa más que el propio protagonismo metafísico. Por eso, en el transitar hacia la persona (shajṣun) hay un momento de humildad, de reconocer la Creación (khalq) y de tomar conciencia del mundo vivido. Si no, llegamos a la paradoja y pesadilla de la Modernidad: al ser pura maquina el mundo que vivimos, poco valor tenemos que otorgarle y mucho uso que darle.

[11] De Diego González, *Khutbas de Dar al Rum*, pp. 197-198.

Podemos cuantificarlo todo y así pierde su valor.

Decía Ibn ‘Arabi en sus Futuḥāt que la Tierra, la esencia de este mundo vivido del que hablábamos, había sido moldeada con la arcilla vivificada que sobró de la creación de Adam (as)[12]. Comparte vida con lo más valioso del ser humano, en este sentido, simbólico, la Tierra coparticipa de la naturaleza humana y es el propio Ibn ‘Arabi quien exhorta al ser humano a respetarla como una hermana, dejando implícita el hadiz que nos explica:

> No os odiéis los unos a los otros, no os envidiéis los unos a los otros, no os abandonéis los unos a los otros, sed, pues, siervos de Allāh como hermanos. No os es lícito estar enfadado con vuestro hermano por más de tres días (Sunan Abu-Dawud, 4910).

Que Ibn ‘Arabi nos sugiera esto ya debería darnos que pensar. Porque en las siguientes líneas, con un bello poema, nos advierte que el ser humano tiende a la lucha, contra sí mismo y la propia Tierra, y es ingrato con la creación. Y es que este es un espacio bendito, dispuesto para ser descubierto, para ser vivido al que le damos poca importancia debido a nuestra falta de sensibilización hacia el conocimiento profundo (ma‘rifa). Es la Tierra que nos sirve y nosotros la deberíamos servir a ella. Simbólicamente la Tierra tiene infinitas posibilidades, infinita baraka dada por Allāh, el Altísimo. Y es que es la ley divina —según Ibn ‘Arabi— quien le da la oportunidad de considerarla. Es puro símbolo, en bellísimas palabras, que nos transmite Ibn ‘Arabi en Futuḥāt que pone en cuestión una visión finita. Y aunque es un alegato simbólico, alegórico, nos permite ver que hay en esa Tierra profunda tan unida a nuestro mundo mundano. ¿Acaso podemos reducir nuestro mundo a simple materialismo?

Sin embargo, muchos pensadores, a lo largo de los siglos, se han sumado a esa visión, menospreciando la experiencia del mundo vivido en busca de una idea, una visión material o, simplemente, un control en un deseo de cuantificar la Creación. Así, tantas ideologías contemporáneas desafían, con una perspectiva extractiva, nuestra responsabilidad con el mundo. Visiones altivas hacia la naturaleza, incapaces de construir algo más allá. Y, sin embargo, el Corán dice:

> Y es Él quien hizo jardines con parras y otros sin ellos, las palmeras datileras y tantos cereales diferentes, olivares y granados tan parecidos, tan diferentes. Cuando den fruto ¡comedlos!, pero dar un poco el día de la recolección. Y no lo malgastéis, pues, ciertamente, Él no ama a los que malgastan. (Corán, 6: 141)

La Creación, el mundo vivido, es una responsabilidad nuestra en tanto nos ha sido encomendada por Allāh, el Altísimo. El califato del ser humano es tomar conciencia de que el mundo vivido ha de ser escuchado y protegido de la misma forma que lo haríamos con nosotros, como lo hizo, en su momento, el Mensajero de Allāh ﷺ. Efectivamente Allāh, el Altísimo no ama a los que malgastan Su Creación para su propio beneficio, pues el perjuicio que crean, tan solo, les perjudica a ellos mismos. Así dice el Corán: «El mal tan solo perjudica a uno mismo y nadie cargará con peso de otros (Corán, 6: 164)».

Y esto, como un círculo que vuelve a su comienzo, nos indica que la falta de saboreo (dhawq) del mundo vivido se debe, fundamentalmente, a una carencia en su construcción como persona (shajṣun) y, por tanto, la incapacidad de comprender la importancia del bien común (maṣlaha) de lo social. ¿Cómo poder construirnos, en singular y plural a la vez, si no somos capaces de contemplar el mundo vivido? ¿Cómo es posible que esperemos la belleza

[12] Ibn ‘Arabi, Futuḥāt, Vol. 1, pp. 379-387.

que ha de venir si después no somos capaces de contemplar el instante?

El mundo vivido carece de límites materiales si el creyente quiere comprender y aunque es un cúmulo de signos —y esto se enfatiza a lo largo de todo el Corán— que, en realidad, apuntan hacia un símbolo. Nuestra responsabilidad con este mundo vivido es total, es fundamental para seguir el dīn del islam como un camino de plenitud y de retorno a Allāh, el Altísimo. Espiritualidad y ética, bajo la Sunna, son las herramientas necesarias para darnos cuenta de todo esto. Y es ahora cuando deberíamos desarrollar una metodología, un enfoque para que esto llegue a ser una experiencia para todas y todos, una experiencia de plenitud.

5

La idea de fuerza de este texto era una cuestión, la cual se preguntaba si deberíamos volver al humanismo en el islam. Y es que este trabajo, que es un documento de análisis, no pretende ser una verdad sino un comienzo para empezar a cuestionarse cada uno sobre la situación de nuestro dīn. Sin embargo, si que me gustaría dar una suerte de conclusiones sobre los tres puntos anteriores que podrían servir como una metodología.

Aunque algunos consideran que el islam necesitaría un proceso de reforma, al estilo de la que se llevó a cabo en el cristianismo protestante, yo creo que no, que con volver a un milenio de tradición pensada desde una hermenéutica sincera y humilde. Sin embargo, ese retorno no puede llegar sin percibir que tradición y humanismo en el dīn islámico están íntimamente ligados. La unión de ambas es un vencer al empobrecimiento ontológico en la consideración de las tres realidades antes mencionadas es una condición básica y mínima. Y esto es esencial porque el futuro del dīn, y sobre todo su credibilidad, están en juego.

En primer lugar, el humanismo es una oportunidad para todas y todos los que nos denominamos creyentes en un mundo en crisis: El retorno y el cuidado a la persona (shajṣun), la revalorización del espacio social como comunidad universal y, finalmente, el cuidado de la tierra son aspectos que el Corán y la Sunna ya había advertido. Actitudes vitales que nos obligan a posicionarnos y a purificarnos (tazkiyya) para, posteriormente, vivirlas. El humanismo, como tal, supone recuperar el control de nuestro califato en la vida mundanal (ḥayāt al-dunya) y apreciar cada instante, siendo agradecidos con lo divino, pero sin quedarnos atrapados (jadhba) en esta dimensión.

Por eso, el humanismo no se puede construir sin la razón (‘aql) y el corazón (qalb). Decía el gran poeta y maestro Muhammad Iqbal quien en un bello poema narra el enfrentamiento entre la razón y el corazón, y en el que, finalmente, obtiene una victoria final el corazón por su naturaleza divina y su capacidad de comprender realidades más sutiles[13]. Pero esa victoria final del corazón, la de un corazón que recepciona el mundus imaginalis descrito por Corbin[14], no es posible sin la razón que la cuestiona: «Soy como el Khaḍir en las benditas etapas, / soy como el interprete del Libro de la Vida y es a través de mí que, brillando, aviene la Gloria Divina»[15].

El ser humano necesita de ambas realidades para subsistir en cada uno de los lugares (maqāmāt) sobre los que transitamos en nuestra vida. Iqbal, que era un gran humanista, sabía que la reconciliación de ambas era necesaria la reconciliación para poder construir pues la razón sola tiende hacia la ideología y la idolatría (shirk) y el corazón solo tiende hacia la jadhba, lo que

[13] Iqbal, Bāng-i-Drā, pp. 28-29.
[14] Corbin, *L'imagination créatrice*, p. 224.
[15] Iqbal, Bāng-i-Drā, p. 28.

en la tradición islámica se conoce como estar «raptado espiritualmente» y la inacción. No se trata de vivir en la mística, sino de aplicar esta actitud de conciencia espiritual a la vida cotidiana. Para ello, en segundo lugar, la tradición —entendida como la transmisión legítima de conocimiento de maestro a discípulo— supone una pieza clave. No es simplemente la transmisión de cualquier conocimiento, sino aquel que guarda un carácter trascedente para el creyente.

Para los musulmanes la tradición está en la Sunna y en todos aquellos que la ha revivido (tajdīd) hasta el presente. Pero, hoy en día, muchos cuestionan esta tradición acusándola de innovadora y prefiriendo una conjunción entre ideología autoritaria y literalismo esencialista. Es un materialismo epistemológico hacia el dīn islámico, el síntoma de la gran enfermedad que sufre nuestra comunidad.

El imām al-Maturidi ya hablaba, hace mil cien años, en su Kitāb al-Tawhīd (Libro de la Unicidad) sobre los peligros de aquellos que hacen que el dīn esté basado en autoridad unívoca e imitación (taqlīd) en vez de las evidencias y en la razón (‘aql)[16]. Entonces el sentido común rige y se produce una libertad desde la razón para los otros. Una libertad fundada en la razón que está, a su vez, está conectada con la confianza y la conciencia plena en Allāh. Me parece muy interesante este punto porque muchos de los teólogos islámicos actuales cuan importante es el concepto de libertad humana, incluso, sobre la idea de la propia moral. Imām al-Maturidi señala que mucha gente ha olvidado que el ser humano ha sido creado para que haga un esfuerzo desde la razón y confronte la realidad desde su razón (‘aql) como una ‘ibāda hacia Allāh, el Altísimo, pues Él desde Su razón rige nuestra realidad[17]. La teología de al-Maturidi suena extraña ante un islam contemporáneo que en muchas ocasiones suena fatalista e irracional, más interesado en mantener el poder y la moral que facilitar la vida a los creyentes. Eso no es humanismo y no tiene a bien construir desde la persona sino desde el sujeto político. Los grandes maestros de la teología y la espiritualidad islámica advertían que se necesitaba un equilibrio muy importante entre lo teológico y lo político para no caer en la pura tiranía, para no olvidar la fuente del Poder.

Un pequeño apunte que, a menudo, hablemos de metafísica no significa necesariamente que sea irracional. En mi opinión este es un punto central, pues, a veces, hacemos lecturas sesgadas de autores como Ibn ‘Arabi a los que ponemos la etiqueta de «místicos» y olvidamos que en ellos rige una estructura racional y sobre todo hermenéutica del mundo. Es la razón la que percibe y el corazón el que interpreta, pero siempre en un camino medio. Pues, de nuevo, otro de los síntomas de esa enfermedad del mundo islámico es el desprecio por el símbolo y por la hermenéutica.

La gente no desea interpretar, no le interesa hacer ta‘wīl enfrentándose al texto viviente de la creación como han hecho Ibn ‘Arabi y otros tantos, por eso la reprimenda de al-Maturidi hacia la imitación ciega (taqlīd) y ese irracionalismo fatalista del que antes hablábamos. La teología contemporánea está más interesada en el Infierno, desde un secuestro del conocimiento (‘ilm), que en la responsabilidad ante el mundo vivido o ante el «otro» que se sitúa frente al creyente.

El humanismo, tal y como lo he intentado esbozar, tan solo llega cuando somos conscientes del valor de la alteridad, de lo extraño, de la diversidad que Allāh, el Altísimo, ha creado para nosotros. El humanismo solo se hace presente con la asunción de nuestra libertad como un regalo divino y el respeto a la de los otros, la humildad ante la diversidad en nosotros, en la sociedad y en el mundo vivido y que la

[16] Al-Maturidi, Kitāb al-Tawhīd, pp. 2-7.
[17] Al-Maturidi, Kitāb al-Tawhīd, pp. 15-16.

creencia es un ejercicio más allá de lo estético y de lo moral. Podríamos hacer una auténtica revolución, construyendo una nueva ummah en su sentido más profundo como «matria», disponiendo de nuestra propia sinceridad (ṣidiqiyya) y confianza (āmana) en el mundo que nos rodea. Nosotros somos el hogar del «otro» que nos contempla y, a su vez, es la sociedad el hogar de ambos como el mundo, la Tierra, es el lugar de la sociedad. Las responsabilidades son mutuas y bidireccionales, el humanismo tan solo nos advierte donde está la estrategia que se sostiene en el pilar puesto por Allāh, el Altísimo.

Esta actitud facilita un dīn islámico lleno de libertad individual, de conciencia comprometida y de retorno a una tradición sana, a la Sunna, donde el trabajo personal es una purificación (tazkiyya) constante frente al ego (nafs) y al personaje que nos autoimponemos como musulmanes.

Un dīn islámico democrático —en el sentido de un compartir el poder del califato espiritual y ético— y generoso con los demás, junto a una ética proyectada hacia el mundo como símbolo de Allāh, el Altísimo. Más allá de los rostros y las ropas, de las culturas y las visiones políticas. Esa ética no es sino para tomar conciencia de lo que ocurre, para recordar (tadhkira) nuestro deber y ser más humildes frente a Su Realidad (ḥaqīqa).

La teología islámica, a día de hoy, debe ser una herramienta de mejora y no de opresión, la política debe ayudar a las personas y no encadenarlas o atarlas, el Corán y la Sunna no deben dar miedo sino luz al que busca. No se trata de huir de este mundo, ni tampoco de intentar dominarlo, ni mucho menos de ser perfectos, sino que la clave está en volver a vivir, volver a valorar y volver a saborear lo que Allāh, el Altísimo, nos ha otorgado. La Sunna profética es vida, es sonrisa[18], es agradecimiento (shukr) y es, finalmente, ʻibāda hacia el Altísimo. En una época de miedo, de sombras y de ídolos, nuestra mejor oportunidad es volver a buscar la luz de Allāh que nos guía incondicionalmente y que siempre está con nosotros[19]. En esta época deshumanizada la luz es lo primero que se apaga para dar paso a los sacerdotes de Faraón con sus trucos de magia.

El humanismo islámico requiere de calma, de tiempo y estudio, situaciones que en nuestro mundo no son productivas, en un mundo de inquietud (qalaq). La episteme islámica requiere de una revivificación (tajdīd) en la Sunna del texto, de la acción e incluso d el propio cuerpo, antes de enfrentar la realidad. Así sabemos que con el conocimiento (ʻilm) se vive, que con el conocimiento profundo (maʻrifa) se reconoce y con la sabiduría (ḥikma) se viaja.

Volver a recuperar el tiempo es básico para hacer una teología que no esté mediada por otros, sino que provenga para nosotros mismos. Pero, igualmente, esta debe ir más allá de la forma y el formalismo para entrar en el núcleo de los problemas para comprender que esta es una crisis civilizacional que nos pone en jaque. Así, se puede eliminar dogmas y verdades autoimpuestas, apostando por una nueva razón jurídica que tenga en cuenta las tres esferas anteriores más allá de los ídolos. Y solo una teología desde los trascendentales, apoyados en la razón (ʻaql) y el corazón (qalb), pueden ofrecer una salida sólida y creíble al materialismo y a la asfixia de la cuantificación idólatra del tiempo. Pues, en realidad, el tiempo es Él[20]. Y lo mismo con otro concepto clave: la libertad. Ya que no se trata de un simple valor moral o existencial sino de un proceso —para un creyente en el dīn— en el que después de haber asumido la conciencia de Allāh (taqwa) y ver el mundo desde esta posición (maqām), irrumpe en nosotros la raḥma, tan necesaria, para convivir con la

[18] Jamiʻ al-Tirmidhi, 1970.
[19] De Diego González, *Khutbas de Dar al Rum*, pp. 66-70.
[20] Ṣaḥīḥ al-Bukhāri, 4826.

Realidad (ḥaqīqa) tal es. Libertad para ser en Allāh, el Altísimo, ser individuos en una inmensa red con otros individuos y realidades.

El retorno a un islam iluminado, ilustrado y humanista es una necesidad urgente para poder apostar por una teología que cuide y acompañe a las personas, más allá de su adscripción religiosa, que pida justicia social y dignidad para los necesitados, que exija un cuidado de la Tierra como una extensión hermana del propio ser humano y que purifique un mundo limitado en el reino de la cantidad y lo material. Es una forma de sentir la plenitud de Su Creación (khalq). La Sunna nos invita a hacer el «gran jihād» (jihād al-akbar), en el sentido más espiritual y profundo de la palabra, que no es sino esforzarnos en purificar nuestro ego (nafs) para que no interfiera en nuestro viaje (sayr) hacia Allāh. Solo el amor (ḥubb), manifestado como esa ʻibāda humilde constante, hace florecer, anticipadamente, el Jardín en cada corazón cuerdo (lubb), solo ese amor que como una pequeña semilla puede generar algo que el poder terrenal no puede. Y cuando llegue el día que ha de venir (akhira) podamos rendir cuentas de que nuestro califato hizo mejorar la vida de otros y la nuestra, que nos esforzamos para sentir la taqwa, que no era temor sino la conciencia de que Allāh, el Altísimo, siempre estuvo presente. Pues al final, tan solo se nos pide recordar (tadhkira) y realizar esa acción como dhikr para que no olvidemos quien en realidad somos: los hijos de Adam (as).

BIBLIOGRAFÍA

Las traducciones del Corán y los hadices al castellano son mías y, respectivamente, corresponden a la edición de el Corán de El Cairo (1924) en la lectura de Ḥafṣ, usada mayoritariamente en el mundo islámico, que está tomada de la página web: <http://www.quran.com>, mientras que las ediciones de los libros de hadices están tomadas de la web: <http://www.sunnah.com>.

Abou el-Fadl, Khaled. *Reasoning with God. Reclaiming Shariʻah in the Modern Age*. Londres: Rowman & Littlefield, 2014.

Arkoun, Mohammed. *Humanisme et islam: combats et propositions*. Paris: Vrin, 2005.

Al-Kasānī, ʻAlā al-Dīn. *Badā'i al-Sanā'i fi Tartīb al-Sharā'i*. 7 vols. Maktaba Rashidiyya: Quetta, 1990.

Al-Maturidi, Abu Mansur. *The Book of Monotheism Kitaab At-Tawheed: God and the Universe A Manual of Sunni Theology*. Trad. y com. Sulaiman Ahmed. Londres Maturidi Publications, 2019.

Corbin, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʻArabi*. Paris: Flammarion, 1958

De Diego González, Antonio. *Khutbas de Dar al Rum*. Córdoba: Foro de Pensamiento Islámico Ibn Masarra, 2022.

De Diego González, Antonio. *Populismo islámico. Cómo se ha secuestrado la espiritualidad islámica*. Almuzara: Córdoba, 2020.

Ibn ʻArabi, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Ed. Crítica A. S. Manṣub. 12 vols. General Egyptian Book Organization: El Cairo, 2013.

Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Lahore: Karimi Press, 1924

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: M. Nijhof, 1961.

Mounier, Emmanuel. *Le Personalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Safi, Omid. *Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2018.

Tafsira – **Papeles de diálogo teológico** es una publicación digital de pensamiento islámico contemporáneo, trimestral editada gracias a:

Junta Islámica

FUNDACIÓN LAS FUENTES

FORO DE PENSAMIENTO ISLÁMICO IBN MASARRA